

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
ESPECIALIZAÇÃO – RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS:
POLÍTICA DE IGUALDADE RACIAL EM AMBIENTE ESCOLAR

ROSÂNGELA TORRES DA SILVA

A INVISÍVEL CASA VERMELHA: REVELAÇÕES DA INVISIBILIDADE
NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DA UMBANDA

JUIZ DE FORA

2016

ROSÂNGELA TORRES DA SILVA

**A INVISÍVEL CASA VERMELHA: REVELAÇÕES DA INVISIBILIDADE
NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DA UMBANDA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-graduação em religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob orientação do professor Júlio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões.

JUIZ DE FORA

2016

Rosângela Torres da Silva

Trabalho de conclusão de curso apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – especialização em Religiosidades Afro-brasileira: políticas de igualdade em ambiente escolar, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista.

Aprovada em (dia) de (mês) de (ano)

BANCA EXAMINADORA

Dr. Júlio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis Simões - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Bárbara Inês Ribeiro Simões Daibert
Universidade Federal de Juiz de Fora

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

Aos mestres que iluminaram o meu caminho e reacenderam em mim o desejo de iniciar novas jornadas, a minha Tutora Mariane pela infinita paciência e carinho e ao “povo do terreiro” que acenderam a minha fé adormecida.

EPÍGRAFE (OPCIONAL)

RESUMO

Este artigo tem por objetivo estudar os processos de invisibilidade e subalternização a que foram submetidos os praticantes de cultos africanos no âmbito de uma sociedade profundamente marcada pela escravidão, pela imposição da fé católica e pela atuação de importantes agentes, religiosos ou leigos, que assumiram a responsabilidade na construção de abordagens, narrativas e uma retórica oposicionista que conferiu legitimidade para ações repressivas e práticas discriminatórias voltadas para as comunidades religiosas de matriz africana. O método de abordagem da questão da negação do “outro” como legítimo concorrente inserido nesse viés religioso é feito a partir de referenciais teóricos alicerçados pelos filósofos pós-colonialistas, como Enrique Dussel, voltado para o entendimento da submissão do “outro” e, visto por Bourdieu, como um conjunto de estratégias preservacionistas e de controle dos bens de salvação, compreendidos como bens simbólicos revelados a partir do campo religioso. Dessa abordagem indicativa da ligação entre religião e configurações específicas de poder, conclui-se que a invisibilidade e a estratégia de sobrevivência, adotada pelos grupos religiosos afro-brasileiros é resultado de uma ação impositiva de uma sociedade escravocrata que podemos perceber atualmente. Neste artigo busca-se embasamentos teóricos e empíricos no sentido de ampliar a discussão dessas questões que garantam a manifestação da pluralidade de crenças, especialmente no espaço escolar, onde a religiosidade de matriz africana ainda enfrenta problemas de discriminação e aceitação, impedindo que os indivíduos que convivem nesse ambiente manifestem sem temor suas convicções religiosas.

Palavras Chave: Banto; Invisibilidade; Sincretismo; Umbanda.

ABSTRACT

The purpose of this article is to study the processes of invisibility and subalternization undergone by African religious practitioners within a society deeply marked by slavery, by the imposition of the Catholic faith and by the work of important religious or lay agents, who Responsibility in the construction of approaches, narratives and an oppositional rhetoric that conferred legitimacy for repressive actions and discriminatory practices directed at religious communities of African origin. The method of approaching the question of the negation of the "other" as a legitimate competitor inserted in this religious bias is based on the theoretical framework established by the postcolonialist philosophers, such as Enrique Dussel, who is concerned with the understanding of the "other" By Bourdieu, as a set of preservationist stratagems and control of the goods of salvation, understood as symbolic goods revealed from the religious field. From this approach, which is indicative of the link between religion and specific configurations of power, it is concluded that the invisibility and strategy of survival adopted by Afro-Brazilian religious groups is the result of a taxing action of a slave society that we can now perceive. In this article we seek theoretical and empirical foundations in order to broaden the discussion of these questions that guarantee the manifestation of the plurality of beliefs, especially in the school space, where the religiosity of the African matrix still faces problems of discrimination and acceptance, preventing individuals who Live in that environment without fear of their religious convictions.

Keywords: Banto; Invisibility; Syncretism; Umbanda

SUMÁRIO

Introdução.....	10
A construção de um catolicismo negro sob um regime escravista no Brasil Colonial.....	13
A Umbanda e o seu sincretismo católico: a invisibilidade que se revela na devoção do santo e no ocultamento da cultura religiosa banto.....	18
A invisibilidade sob o manto da lei: a repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na vigência do primeiro Código Penal Republicano no Brasil.....	25
Um olhar sobre a Comunidade do terreiro da Casa Vermelha (CEUOS): a voz poderosa do morro que silencia nas ruas da cidade.....	33
Conclusão.....	37
Referências Bibliográficas.....	39

Introdução

Com relação às tradições religiosas dos povos bantos, buscamos resgatar a riqueza do seu universo simbólico cuja marga essencial seria a flexibilidade de seus ritos e do seu panteão sagrado, permeáveis diante de novos contextos que demandaram variadas estratégias de negociação dentro e fora do campo religioso, onde a retórica de valorização da pureza do culto nagô, legitimada por intelectuais e pesquisadores, subalternizaria os povos bantos e sua presença nos cultos afro-brasileiros onde exercem incontestável influência.

Torna-se relevante também pensar a invisibilidade imposta aos Este artigo pretende investigar a função e a forma assumida de ocultamento e invisibilidade, adotada pelos praticantes e adeptos da Umbanda que integra o conjunto amplo e complexo de crenças e práticas religiosas de matriz africana que podem ser encontradas por todo o Brasil.

Praticada em seu continente de origem, a África, e recriada a partir da diáspora em solo brasileiro, aparece como prática religiosa de negros, aos quais se impôs a condição de escravizados, tendo a Igreja Católica a missão de integrá-los em uma sociedade católica e branca.

A privação da liberdade seria acompanhada pela proibição de cultos e práticas consideradas perigosas e nefastas ao conjunto da sociedade brasileira, onde a religião católica detinha o monopólio da gestão do sagrado, das práticas e representações religiosas, dando combate sistemático a esta “seita” que se apresentava como concorrente neste mercado religioso.

Nesse contexto de catolização forçada, identificamos claramente, a capacidade adaptativa da religiosidade africana ao recriar em solo brasileiro, partes significativas de seu rico universo simbólico, povoado de conteúdos mágicos sob as vestes de um catolicismo já profundamente popularizado.

Buscamos entender assim, como esta África simbólica foi silenciosamente reconstruída no interior de uma sociedade branca opressiva e dominadora onde os negros transgressores da fé cristã eram severamente punidos.

Possivelmente, esse processo de recriação de algo similar à cultura de origem se daria de forma invisível aos olhos desses Senhores, dentro da própria estrutura da religião dominante, sobrevivendo através dos rituais, imagens e símbolos católicos.

Com relação às tradições religiosas dos povos bantos, buscamos resgatar a riqueza do seu universo simbólico cuja marca essencial seria a flexibilidade de seus ritos e do seu panteão

sagrado, permeáveis diante de novos contextos que demandaram variadas estratégias de negociação dentro e fora do campo religioso, onde a retórica da valorização da pureza do culto nagô, legitimada por intelectuais e pesquisadores, subalternizaria o povos bantos e sua presença nos cultos afro-brasileiros onde exercem incontestável influência.

Torna-se relevante também pensar a invisibilidade imposta aos praticantes dos cultos afro-brasileiros a partir do nascimento do Estado Republicano, que proclama sua laicidade, mas adota um aparelho burocrático, jurídico e policial com poderes para identificar e punir os rituais religiosos que seriam ou não aceitáveis para a população. Assim, aos olhos vigilantes da lei fazia-se claramente a distinção entre magia e religião, direcionando a visão e o aparato repressor e punitivo para o espaço do terreiro de cerimoniais de tradição africana, enquanto outros cultos de tradição mediúnica seriam aceitos.

Sob a alegação de defesa da ordem e da saúde pública, da necessidade de preservar um espiritismo voltado para o bem, portador de crenças consideradas legítimas, intensificou-se a perseguição oficial aos adeptos e praticantes do espiritismo do mal, que buscaram na clandestinidade o lugar possível para realizar suas atividades mágico-religiosas.

Em virtude deste contexto de intensa repressão oficial e pela busca por reconhecimento social, identificamos o surgimento de uma Umbanda institucionalizada, marcada pela hibridação de crenças e práticas kardecistas, onde buscamos evidenciar os elementos que gradativamente foram invisibilizados neste processo, que apagou elementos negros “não civilizados” e criou profundas distinções dentro do campo mágico-religioso umbandista, anulando e desqualificando o que não se enquadrava nesta Umbanda Reformada.

O Centro Espírita de Umbanda Ogum Sete Ondas (CEUOS), conhecido na cidade de Além Paraíba – MG como “Casa Vermelha”, nasce neste contexto de junção e acomodação dos quatro elementos (tradição Banto e Yorubá, Espiritismo Kardecista e Cristianismo) que forneceriam a base teórica para um novo movimento religioso que muitos pesquisadores do tema, identificariam como uma nova religião: a Umbanda Moderna.

Esta pesquisa tem como objetivo registrar as crenças, as particularidades e as contribuições criativas produzidas por esta coletividade de fieis invisibilizados, tanto no espaço institucional de estudos e pesquisas, quanto na localidade onde estão inseridos e, submetidos, frequentemente, a situações de humilhações e constrangimento quando declaram sua filiação religiosa.

Com o registro dos saberes construídos e reeditados por este centro Umbandista, realizar-se-á a divulgação desse conteúdo como instrumento válido e necessário no espaço escolar, contribuindo dessa forma para a discussão e a construção de aportes empíricos e

teóricos sobre o tema em questão, já previsto para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, através da Lei 10.639 e, na maioria das vezes, invisibilizados ou mesmo ignorados, dado ao desconhecimento do tema, mas, sobretudo, por um preconceito enraizado em muitos educadores que avaliam as religiões de matrizes africanas como experiências religiosas do mal o que gera o abandono e a depreciação do conteúdo.

Grande parte do material levantado para a elaboração deste artigo foi coletado no decorrer do curso de pós-graduação lato sensu em Religiosidades Afro-brasileiras: política de igualdade racial no ambiente escolar- ICM, da Universidade Federal de Juiz de Fora, que incluiu além de obras de referências obrigatórias para o estudo da realidade religiosa brasileira, com destaque para as religiões afro-brasileiras, sob uma ampla perspectiva histórica, sociológica e antropológica, estudos avulsos de teóricos que se dedicaram a esta temática, acrescido de inúmeras publicações realizadas pelo corpo discente desta instituição, que se tornaram ferramentas importantes, para a melhor compreensão sobre este amplo universo religioso afro-brasileiro profundamente inserido na sociedade brasileira.

Abordando universos culturais e religiosos em estreito contato, adotei referenciais teóricos identificadores deste Outro que se oculta ora na falácia eurocêntrica no tocante a compreensão da modernidade abordada pelo filósofo e teólogo argentino-mexicano Enrique Dussel, ora no encobrimento e subalternização do Outro, que se apresenta como grupo religioso em disputa neste concorrido mercado de bens simbólicos tão bem definidos por Pierre Bourdieu.

Além da literatura nativa produzida pelos praticantes das religiões afro-brasileiras, utilizei também como fontes, depoimentos dos diferentes segmentos que vivenciam a experiência religiosa proporcionada pelo convívio afetivo dos terreiros de Umbanda e que se mostraram valiosos para a presente pesquisa.

A construção de um catolicismo negro sob um regime escravista no Brasil colonial.

Para Enrique Dussel (1993, p.8),

a Modernidade “nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar como o seu ‘outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da própria Modernidade.

A tomada de Ceuta pelos portugueses, em 1415, inaugura a era da penetração europeia no continente africano e é essa Europa cristã, moderna, fundada sob um forte racionalismo e um sentido infinito de superioridade sobre o “Outro”, que se moverá em direção à África no século XV, iniciando um dos maiores movimentos populacionais da história moderna, com o envio ainda incalculável de milhares de escravos africanos rumo às Américas, denominado diáspora africana, em alusão ao exemplo clássico dos judeus que protagonizaram episódios traumáticos de dispersão, em vários momentos de sua história.

Vale observar que aos olhos do europeu a África tornou-se, no século XV, um reservatório de mão-de-obra que no Brasil seria responsável pelo sucesso da produção açucareira na região do Nordeste, na exploração das minas de ouro e diamantes no Brasil Central e, mais tarde, no século XIX, no desenvolvimento da cultura cafeeira que consagrou os poderosos Barões do Café, personagens que monopolizaram o cenário político até o golpe militar, liderado pelo alagoano Manoel Deodoro da Fonseca, “um militar idoso e enfermo, cujas forças em 1889 encontravam-se tão esgotadas quanto às do próprio imperador Pedro II” (GOMES, 2013, p. 25).

No tocante a esta grande migração forçada de africanos, vale ressaltar, que ao longo de mais de três séculos, “muitas Áfricas” foram alocadas no Brasil, como bem observou Bastide: “Pode-se verificar que não há quase nenhuma tribo africana que não tenha fornecido seu contingente ao Novo Mundo, embora esses negros não tenham deixado, na maioria das vezes, qualquer traço de suas culturas nativas.” (BASTIDE, 1974, p. 12).

Portanto, vindos das mais diferentes partes do continente africano, povos de diferentes etnias, nações, línguas e culturas são introduzidos no Brasil, onde gradativamente, a África de origem, será substituída pela África possível de ser parcialmente reconstituída com seus

deuses, gênios ou ancestrais, que buscarão espaço nestas terras d'almém-mar, à margem do culto cristão.

Entretanto, Eduardo Hornaert (2008, p. 24), nos revelaria os planos salvídicos do rei português, Dom João III, expresso em carta destinada ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Souza: “a principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica.”.

O zelo em propagar a fé cristã e o resgate de almas em nome do Criador, justificaria não só a escravidão levada aos negros, mas também aos naturais da terra, os índios, que de “bom selvagem”, logo seriam percebidos como dotados de outra humanidade e portadores do estigma infernal que levaria os jesuítas a identificá-los como “povo do diabo”, assim denominado por Frei Vicente que segundo Laura de Mello e Souza (2009, p. 94) se referia ao Brasil da seguinte forma:

A infernalidade do demo chegara até a colorir o nome da colônia: Brasil, para nosso religioso, lembra as chamas infernais, vermelhas. E, aqui, ele foi vitorioso, pelo menos na primeira etapa da luta: esqueceu-se o nome de Santa Cruz, e a designação apadrinhada por Satanás acabou levando a melhor. Cristianizando, os portugueses procuravam diminuir as hordas de seguidores do diabo: afinal, o inferno era aqui.

Dessa forma, tanto os gentios quanto os negros, deveriam ser incorporados ao “rebanho da Igreja”, adotando a fé católica e as práticas de um bom cristão, o que possibilitaria sua desejada integração numa sociedade católica, branca, determinada a extirpar todo e qualquer tipo de aberração e práticas heréticas em desacordo com a religião oficial; que operava conjuntamente com o processo de colonização que avançava rapidamente não medindo o rigor necessário à sua realização e, como bem observou Volney Berkenbrok (2015, p. 26), “a religião servia também como meio de disciplina na fazenda. Esta disciplina apoiava-se em duas colunas: o feitor e o capelão. Um controlava o trabalho com o chicote, o outro enfraquecia o espírito de resistência com a cruz”.

Dussel (1993, p. 58) reconhece neste processo de cristianização forçada uma Conquista Espiritual, assim apresentada:

É um processo contraditório em muitos níveis. Prega-se o amor de uma religião (o cristianismo) no meio da conquista irracional e violenta. Propõe-se de maneira ambígua e de difícil interpretação, por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes, a igreja; e, por outro, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais. E é justamente em nome de uma tal vítima e de tais direitos universais que se vitimam os índios. Os índios veem negados seus

próprios direitos, sua própria civilização, sua cultura, seu mundo... seus deuses em nome de um “deus estrangeiro” e de uma razão moderna que deu aos conquistadores a legitimidade para conquistar.

Vale lembrar que a ação repressora direta dos senhores de escravos e das autoridades municipais, contaria também com o “braço comprido da Inquisição, que os vinha catar na lonjura da colônia.” (SOUZA, 2009, p. 145), buscando assim uma uniformidade nos traços da religiosidade difícil de ser implantada em terras já eivadas por uma religiosidade popular que se praticava à margem do culto cristão.

Portanto, para se relacionarem com o sobrenatural, estes negros escravizados, adotariam práticas que invisibilizavam seus cultos, mas permitiam uma vivência religiosa que transplantava para o novo lar, sua religião e aspectos importantes da sua cultura.

Desta forma, o acesso direto às suas divindades e cultos, foram intermediados por instituições e santos católicos, o que daria origem a um sincretismo afro-católico que possibilitou a preservação de muitos ritos e mitos das primitivas religiões africanas.

Assim santos católicos, como São Benedito, o mais cultuado pelos escravos, foram adotados pela população negra, escolhidos seja pela identificação epidérmica, ou pela história de vida de alguns, ou mesmo, por seus poderes específicos que os identificava, não permitindo confundi-los com outros, já comprometidos com os interesses dos brancos, caso de Santo Antônio, “sabido que era de grande ajuda para encontrar negro fugido.” (BORGES, 2005, p, 156).

Nessa associação dos Orixás com os santos católicos, ofereciam a estes, inúmeros sacrifícios e oferendas em rituais bem familiares aos povos africanos, empenhados em sua terra de origem, em agradecer e homenagear seus Orixás, inseridos agora em um novo conjunto mágico-religioso que vai tornar possível a relativa convivência entre esses universos diferentes, com tradições distinta mais possível de conciliação.

Exemplo de espaço de conciliação e negociação ocupado pelos negros na colônia seriam as Organizações Fraternalistas que tiveram sua origem no período medieval, no século XII, tendo como protagonistas homens e mulheres leigos que impulsionados por ideologias religiosas, adotaram a prática da caridade no auxílio aos pobres num contexto marcado pelo medo das epidemias, fome e guerras constantes que atormentavam à Europa Ocidental assim descrito por André Vauchez (1995, p. 113).

Durante o século XII, simultaneamente sob a influência das transformações sociais, que aumentavam o número de pobres, e do ideal evangélico, essa concepção ritualista da caridade foi substituída por uma vontade de lutar eficazmente contra a miséria e principalmente de entrar em contato direto com os pobres. A própria noção de próximo evoluía: os que deviam ser socorridos não eram apenas as viúvas e os órfãos, mas também as vítimas da injustiça e todos aqueles que viviam à margem da sociedade abastada: doentes, leprosos, prostitutas, nômades de todo tipo etc. A verdadeira caridade consistia em detectar a miséria e aliviá-la através de uma organização tão eficaz quanto permitiam as condições da época.

Estas organizações seriam as Confrarias ou Irmandades que emergiram de movimentos religiosos populares que reivindicaram e conquistaram para o leigo, homens e mulheres em geral, uma nova forma de vida religiosa, adaptada aos interesses e necessidade espirituais dos leigos que “não se definia mais apenas como o conjunto dos fiéis desprovidos dos poderes de ordem e de jurisdição, mas como um elemento operante do dinamismo interno da Igreja.” (VAUCHEZ, 1995, p. 109).

Logo, o movimento confraternal estaria difundido por todo o espaço português, atravessando o atlântico encontraria no Brasil, o solo fértil para sua disseminação, já que para os negros, afastados de suas redes de relações sociais, seria compreendido como um espaço ideal para a formação de novos laços de sociabilidade, já que em sua maioria, estas Associações Religiosas identificadas como Irmandades, eram constituídas por pessoas de uma mesma categoria social.

Neste sentido, as Irmandades vistas pelo Estado Português e Igreja, como instrumentos eficientes para a evangelização e construção de uma identidade católica para sua colônia, ofereciam uma brecha institucional para que escravos e forros, nascidos no Brasil ou oriundos da África, de diferentes etnias, cultuassem seus santos em rituais coletivos, promovendo grandes festas religiosas, entronizando reis e rainhas em seus festejos, garantindo enterro digno para os “irmãos” de confraria e, embora não tenham adotado como objetivo a destruição da estrutura escravista, estas associações “proporcionaram aos negros um lugar onde pudessem expressar suas inquietudes, seus descontentamentos, isto é, um lócus de sociabilidade e de solidariedade.” (BORGES, 2005, p. 110).

Esta junção e entrelaçamento de elementos de tradições distintas, profundamente sincretizados, ocorrerá à sombra dos grupos dominantes e, embora sejam vistos por muitos como parte de uma estratégia de cristianização e dominação dos escravos, vale ressaltar a importância deste processo que: “não representa apenas concessão de escravos a senhores ou

de senhores a escravos, disfarce de negros amedrontados. Ao contrário, possui um aspecto de legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido” (MOTTA, 1982, p. 7).

O sentido de apropriação e negociação que se dá no campo simbólico e religioso pode ser entendido através do relato, mantido dentro da tradição oral, que integra o conjunto de narrativas míticas sobre a Nossa Senhora do Rosário, a santa dos brancos que se tornou a mãe dos cativos. O mito narra a travessia feita por Santa Efigênia, à princesa do reino da Núbia, que tendo seus filhos roubados da África e sofrendo na nova terra, onde ela não podia mandar porque era negra, atravessou os mares e veio ter com Nossa Senhora, que recebeu da Santa Negra, seu próprio manto e o pedido para que guardasse sob ele todos os homens de cor que pedissem socorro (DAIBERT, 2015, p. 110).

A travessia da Santa Negra lembraria a todos a viagem dolorosa de seus filhos, transportados nos porões, embarcados como “peças” cuja humanidade fora negada. Este navio que para muitos cativos se tornaria sua tumba, conhecidos por isto como Tumbeiros, ganharia uma nova moldagem com Paul Gilroy (2001), que vê nestas embarcações um sistema vivo, micro cultural e micro político em movimento, ziguezagueando pelo oceano atlântico com sua preciosa carga humana.

Portanto, é no interior desses navios, que povos, etnias e culturas se conciliavam, irmanada no desejo de sobreviverem e se reconstituírem, como seres humanos indissociáveis de suas heranças religiosas e culturais.

A Umbanda e o seu sincretismo católico: a invisibilidade que se revela na devoção do santo e no ocultamento da cultura religiosa Banto.

Independentemente das discussões dos especialistas, costuma-se classificar os dois grandes grupos étnicos africanos no Brasil em Sudaneses e Bantos, sendo que “nos primeiros séculos do tráfico, chegaram ao Brasil, preferencialmente, africanos bantos, identificados com este termo em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa” o povo”, não existindo propriamente uma unidade banto na África.”(PRAND, 2000, p. 54).

Provenientes do centro, do sul e do leste do continente africano, compartilhando afinidades físicas, culturais e linguísticas sobressaíam no Brasil, os negros de Angola, Congo, Guiné, Moçambique, Cabinda e Benguelas que ganhariam predominância no Rio de Janeiro e Pernambuco.

A existência de um universo simbólico rico e bem estruturado, presente na religião dos bantos, incluía o culto aos antepassados, crença nas figuras do adivinho, feiticeiro e curandeiros, além do uso de objetos como forma de proteção mágica, e um panteão marcado por uma hierarquia que definia o espaço e as funções de seus deuses com poderes para intervir no mundo concreto dos humanos (BORGES, 2005, p. 129/130).

Em contato com o universo religioso católico que se faz presente na África, através da ação de missionários empenhados em expandir os domínios da Igreja Católica, estes povos bantos se mostraram bastante flexíveis frente a esta nova tradição religiosa, interagindo com ela, a partir de elementos similares à sua própria cultura, assim descrito por Célia Borges, ao citar Roger Bastide (BORGES, 2005, p. 130).

As figuras dos santos assumiam para os negros bantos um papel similar ao ocupado pelos seus ancestrais, que eram responsáveis por levar seus pedidos à divindade do céu, Zambi. Ainda, segundo esse autor, o fato de existirem santos negros (São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão e Santo Antônio de Catalagerona) podia significar uma ideia de ancestrais familiares ali cultuados. Teriam por isso, sido “mais permeáveis que as outras etnias africanas à aceitação de confrarias”.

O fluxo interativo estabelecido na África pode ser observado mesmo quando estes africanos, desenraizados de sua terra de origem, são inseridos na condição de escravos em Portugal e aderem como “irmãos” a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, surgida por volta de 1520 em Lisboa, cuja atração por esta associação religiosa católica é assim explicada por José Ramos Tinhorão (2012, p. 46).

Atraídos desde o início do século XVI para a área da Igreja de São Domingos – onde um retábulo na capela dos Reis Magos incluía a figura do negro Baltazar, a imagem da Virgem exibia o rosário que lhes lembrava seu orixá oracular Ifá (consultado pelo lance, ao acaso, de cascas de uma árvore sagrada reunidos em rosário) e a imagem de São Jorge erguia a mesma espada de seu poderoso orixá Ogum -, os negros escravos e forros de Lisboa procuraram desde cedo marcar presença no local.

Em função de similaridades identificadas, São Jorge seria sincretizado com Ogum, Orixá guerreiro e conquistador, ligado à luta e ao trabalho, demonstrando assim a apropriação de elementos que pertenciam ao universo sagrado do dominador, também este, no caso dos portugueses, atuariam como apropriadores de algo oriundo do universo religioso do “outro”, como demonstraria Tinhorão ao ressaltar a presença obrigatória de São Jorge na procissão do Corpus Christi (2012, p. 13):

De início apresentado por um cavaleiro revestido de armadura, depois por uma imagem do santo montado a cavalo, seguro por “um varão de ferro, que fica preso na própria cela”- vinha revelar desde logo a intenção política da escolha real. É que, costumando os reis portugueses arremeter contra os mouros com o grito de guerra – Santiago – que invocava o santo espanhol Matamoros, ao sobrevir à guerra contra Castela viu-se o rei português diante da contradição de ter de apelar para o patrono do inimigo. E foi assim que, certamente, em lembrança da ajuda prestada pelos ingleses devotos de São Jorge na tomada de Lisboa aos muçulmanos, D. João I resolveu trocar um belicoso santo patrono estrangeiro por outro e, em 1385, na batalha de Aljubarrota¹, investiu contra os espanhóis aos gritos de: “Avante, avante São Jorge, Portugal – São Jorge, Portugal- que eu sou rei de Portugal”.

Transplantados para a América, esta “permeabilidade” dos bantos vai garantir a preservação dos próprios ritos e mitos de suas primitivas religiões africanas reconstituídas e resignificadas no interior de estruturas sociais que lhes foram impostas, mas que serviram de nichos para suas práticas religiosas, invisibilizadas por um cenário cristão profundamente sincretizado, marcado por trocas materiais e simbólicas entre diversas tradições africanas, observado por Bastide e citado por Eduardo Hornaert (2008, p. 386).

O que sabemos é que em toda parte onde existiam confrarias de negros, a religião africana subsistiu; no Uruguai, na Argentina, no Peru e Venezuela e essas religiões africanas desapareceram nesses países, quando a Igreja proibiu as confrarias de se reunirem fora da Igreja para dançar.

¹ A Batalha de Aljubarrota ocorreu em 14 de Agosto de 1385, teve sua origem após a vacância do trono português, com a morte do último rei da Casa de Borgonha, Dom Fernando I, em 1383, sem deixar herdeiro. Em luta dois grupos distintos: de um lado, D.João I, rei de Castela, apoiado pela nobreza tradicional de Portugal que defendia a união do reino português com Castela. Do outro, Dom João, mestre de Avis, irmão ilegítimo do rei falecido apoiado pelos aliados ingleses, pela burguesia mercantil, a pequena nobreza militar, a plebe urbana e pelos camponeses. A batalha deu-se no Campo de São Jorge, nas imediações da Vila de Aljubarrota, com a vitória de D.João que inaugurou a dinastia de Avis, consolidando a aliança com os ingleses, a centralização monárquica de Portugal e o início da Era dos Descobrimentos. (PAZZINATO, Alceu Luiz; SENISE, Maria Helena Valente, 1992. P. 20-21)

No Brasil, frente a uma catolização forçada, identificamos claramente a capacidade adaptativa da religiosidade africana revelada em estudo pioneiro feito pelo Médico-Legista Raimundo Nina Rodrigues (1890-1905), através de sua obra: “Os Africanos no Brasil”, escrita somente em fins do século passado e cuja relevância é destacada por Vagner Gonçalves (1993, p. 35).

“O animismo fetichista”, obra de indubitável conteúdo racista, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época e, embora não possamos defini-lo exatamente como de cunho antropológico (pelo menos no sentido crítico que atribuímos hoje em dia a essa ciência), acabou servindo de marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que se seguiram a ele, definindo, por sua influência, os temas recorrentes dos chamados estudos antropológicos afro-brasileiros.

Graças a Nina Rodrigues ganhamos a única descrição detalhada da Cabula, considerada o culto mais banto entre os cultos existentes no Brasil, cuja ritualística marcaria profundamente a Umbanda. Segundo nos assevera RODRIGUES, 1977, p. 260).

Praticada por negros escravizados e, disseminada após o fim do regime escravocrata, a Cabula seria uma instituição religiosa africana que “transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma”.

Cavalcanti Bandeira, umbandista e organizador do segundo Congresso de Umbanda no Brasil, citado por Maria da Graça Floriano, (2016, p. 48-49) encontraria nesta descrição uma clara correspondência com os atos ritualísticos presente na Umbanda, o que comprovaria sua origem africana e sua antiguidade:

O bater das palmas, as vestes brancas, a disposição das velas em sentido cabalístico como nos riscados, a engira – que hoje se diz gira – o modo de aceitar um novo membro do corpo de médiuns da casa, em alguns a iniciação dos profitentes do culto, a chegada do santé que é o santo como hoje se denomina a parte cabalística, tão comum entre os negros até na marcação de pontos de luta de Angola como ocorre na Bahia, o sentido de magia, permitindo que da semelhança de nomes fosse intensificado esse caráter: cabula- cabala- cabalística, etc., sem esquecer o modo peculiar do dirigente do culto ser assistido pelo seu acólito - - cambone – como ainda se diz.

É atribuído, também, a Nina Rodrigues a visão dos bantos como povos primitivos, culturalmente atrasados e, devido ao fato, da sua predisposição para a mistura com outras tradições religiosas, ocasionaria a degeneração da verdadeira religião africana, que o autor supõe ser própria de etnia com qualidades superiores, “se não a numérica, pelo menos a proeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses.” (RODRIGUES: 1977, p. 37).

Defendendo a ideia da superioridade do sistema mítico jeje-nagô², sua pureza original e fidelidade de seus cultos às suas origens africanas, assim descritas por ele (Idem, p.246).

O culto Jeje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorvem até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis.

Nina Rodrigues pensava em termos raciais, entendendo o sincretismo como um fator degenerador da cultura e da própria raça, onde o branco europeu ocupava a categoria racial mais desenvolvida em relação ao índio e ao negro africano, sendo que aos olhos deste observador, centrado principalmente no estudo do candomblé da capital baiana, onde privilegiou o terreiro do Gantois em suas pesquisas, os sudaneses ocupariam as escalas mais superiores, já que eram portadores de tradições religiosas mais bem preservadas, o que deixava os bantos em posição inferior nesta escala evolucionista em decorrência da fusão de suas crenças religiosas com a europeia, através do catolicismo e do espiritismo e, das nativas, por meio das influências recebidas das antigas mitologias ameríndias, motivo pelo qual, Nina Rodrigues, preconizaria o seu desaparecimento e a permanência do culto Jeje-nagô que organizado “persistirá ainda por longo prazo, mesmo após a extinção dos velhos africanos sobreviventes à escravidão (Idem, p. 252)”.

Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, compartilharia com este, a função de médico e a abordagem que dividindo em dois grupos os africanos introduzidos no Brasil, reafirmaria a pretensa superioridade do modelo ritual nagô, frente ao modelo religioso “inconsistente” e já “degradado” dos bantos.

Sua adesão a Escola Culturalista norte – americana preocupada com o agrupamento de traços culturais e sua descrição em termos de áreas culturais, conduziram seus estudos e discussão sobre a religiosidade dos grupos negros para uma abordagem em termos culturais e não mais raciais, levando a ampliação da área geográfica das pesquisas, SILVA (1993, p. 38),

englobando não apenas o candomblé da capital baiana, estudado por Nina Rodrigues, mas também os Catimbós do Nordeste e, sobretudo, as chamadas “macumbas” do Rio de Janeiro e de São Paulo, conforme pode ser constatado em “*O negro brasileiro*” (1940)”. (SILVA, 1993, p. 38).

Desta forma, Arthur Ramos retoma a hierarquia estabelecida entre as tradições religiosas afro-brasileiras, reafirmando assim a dicotomia entre as regiões do Nordeste, privilegiado com o “predomínio dos candomblés sudaneses, principalmente na área da capital

² Os negros da Costa dos Escravos de língua Ioruba foram chamados pela expressão francesa Nagô, que acabou se tornando uma espécie de sinônimo para Ioruba, dentro da qual existem muitos subgrupos (BEKENBROCK, 2015, p. 14).

baiana e arredores, tida como foco do culto fetichista nagô” (SILVA, 1993p. 38) e o Sudeste maculado pelos cultos de origem banto marcado pelo sincretismo religioso e pelas práticas mágicas de feitiçarias e curandeirismos, onde a macumba rapidamente se tornaria presente, principalmente nos segmentos urbanos proletarizados ainda que perfeitamente localizável em outros pontos do país.

Compartilhando esta abordagem culturalista, encontraremos Gilberto Freyre, um intelectual oriundo de uma tradicional aristocracia rural, instalada na região do nordeste, marcado pela decadência e subordinação política e econômica ao Sudeste brasileiro reconhecidamente moderno, urbano e industrializado na década de 30.

Adepto da temática culturalista exaltaria o processo de mestiçagem proveniente dos contatos interétnicos e culturais em terras brasileiras em sua renomada obra, “Casa-Grande e Senzala” (1933), onde desenvolveu sua teoria sobre harmonia racial assim descrita por ele (1998, p. 52). “Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberdade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil”.

Embora Freyre rompesse com as abordagens raciais, positivando as contribuições culturais dos negros, dos índios com as dos brancos europeus na formação da sociedade brasileira, é novamente a tradição nagô e sua proeminência cultural, que se sobrepõem aos povos bantos menos desenvolvidos, assim como a exaltação do Nordeste, visto por ele “como a síntese formadora do Brasil moderno e mestiço” (RODRIGUES, 2014, p. 60), obscurece a importância e a contribuição do Sudeste para a construção desta identidade coletiva, o que para Michelle Gonçalves (2014, p. 60) configuraria “uma mudança de interesse – da raça para a cultura – mas não de orientação”.

Roger Bastide (1967, p.5) que se apresenta como um “especialista em etnologia religiosa cujo interesse é compreender essas religiões africanas tentando revivê-las - por conseguinte, para usar uma expressão de um de seus livros, “convertendo-me” a elas”, prosseguiria na reafirmação de um discurso da “pureza nagô” com o retorno de um regionalismo que opunha novamente o Nordeste, espaço visto como possibilidade de preservação das verdadeiras religiões africanas, ao Sudeste onde formas religiosas mais diluídas se estabeleceram no interior das cidades que atuariam “como força desarticuladora das representações religiosas coletivas que, sob o peso demolidor da sociedade industrial, sobreviveram como subcultura”. (SILVA, 1993, p. 61).

Outros agentes sociais atuariam neste contexto marcado pelo dualismo legitimação/condenação de práticas religiosas afro-brasileiras com destaque para os

intelectuais, mais ou menos vinculados ao campo acadêmico, e responsáveis por um conjunto de narrativas que fortalecia a oposição entre a pureza da tradição nagô e o sincretismo banto, que encontraria nesses agentes uma linha de continuidade e validação, fortalecida pela adesão de muitos deles a terreiros vistos como mais tradicionais, influenciando assim a percepção de outros agentes, conforme observou Michelle Gonçalves (2014, p. 66).

Nesse sentido, muitos antropólogos se tornaram Ogãs nos terreiros que pesquisaram ou que mantinham relações mais estreitas, contribuindo para atestar a pureza nagô dessas Casas, assim como a manutenção desse rótulo. Sob o manto dessa aliança, os pesquisadores tornaram-se os intermediários entre os terreiros e o mundo dos brancos.

No Sudeste, mais especificamente no Rio de Janeiro, não ocorreu nada parecido, como indicaria Giumbelli (2006, p. 110).

Não há nada parecido, no Rio de Janeiro, à intervenção de um Gilberto Freyre ou de um Édison Carneiro em Recife e em Salvador. Arthur Ramos, que poderia ter exercido esse papel ao se radicar no Sudeste, preferiu se dedicar a outras militâncias, sobretudo no campo da educação. Esse contraste é explicado: que motivação teriam para colaborar intelectuais que consideravam as práticas religiosas africanas no sudeste irremediavelmente degeneradas e contaminadas?

Atuando dentro e fora do espaço acadêmico, em congressos, associações ou mesmo como membros de terreiros, estes intelectuais exerceram papel de destaque na subalternização e posterior ações repressivas praticadas por agentes policiais, que se orientavam por esta lógica classificatória que distinguia o falso e verdadeiro, penalizando assim as expressões rituais e doutrinárias associadas aos cultos de procedência banto.

É preciso reconhecer também o envolvimento de agentes religiosos nesta controvérsia marcada por disputas internas que levaria as lideranças de terreiros a se apropriarem de termos como “pureza”, “tradição” e “fidelidade” em oposição ao “outro” identificado como: “degenerado”, “inferior” e “hibridizados”, revelando assim, a disputa que se daria no campo religioso, onde estes agentes empenhados na busca por legitimidade e credulidade social, reafirmavam uma diferenciação que negativava a flexibilidade e permeabilidade, que se tornara a marca registrada dos cultos de origem banto no Brasil.

A luta entre deuses deflagrada em uma instância simbólica se dá segundo Pierre Bourdieu (2009, p. 59).

Em virtude da autonomia relativa do campo religioso como mercado de bens de salvação, as diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre as diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa podem ser encaradas como momentos de um sistema de transformações.

Para marcar suas fronteiras e conquistar espaço neste mercado concorrencial de bens simbólicos, a cultura dos sudaneses apresentada como modelo de superioridade e maior fidelidade às suas origens africanas, promoveram o encobrimento da contribuição dos bantos para a cultura e a religiosidade brasileira, o que deixa como desafio para a nova geração de pesquisadores e estudiosos desta questão, o resgate e a reabilitação dos cultos de aproximação banto de onde emerge em grande parte, a ritualística que consagraria a Umbanda no Brasil.

A invisibilidade sob o manto da lei: a repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na vigência do primeiro código penal republicano no Brasil.

O zelo de servir a Deus e a Sua Majestade, no Brasil Colonial, caminharam juntos, portanto, o projeto político de colonização do país estaria atrelado ao processo de cristianização da imensa massa formada por gentios, pretos, mulatos, brancos, todo tipo de gente que necessitava ser doutrinado, moralizado e perfeitamente integrada a uma sociedade cristã cujo deus é branco como revelaria Hornaert (2008, p. 345),

Jesus é branco, pertence ao mundo dos brancos. A dicotomia branco-preto funciona dentro do sistema colonial como discriminadora contra os pretos, pois a virtude é branca, o pecado é preto, os santos são brancos, os demônios pretos, o bem é branco, o mal é preto.

Para a construção desta cristandade colonial tornou-se crucial o combate sistemático a qualquer prática ou expressão religiosa nativa ou trazida da África, que concorresse com a “verdadeira religião” dos brancos.

Sob o olhar atento do Santo Ofício e do grupo senhorial que detinha o poder de permitir ou reprimir as manifestações dos negros, era necessário não cair na suspeita de heresia, superstição, feitiçaria, bruxaria, motivo considerado legítimo para a repressão e a violência exercida pelos Senhores sobre seus cativos.

Nesse contexto de repressão e marginalização, mais do que os indígenas, os africanos recorriam a símbolos católicos, pois eles viviam mais controlados pelos senhores como foi registrado por Nina Rodrigues (1977, p.239),

Durante a escravidão, não há ainda vinte anos, portanto, sofriam eles todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes, entregue os negros, nas fazendas e plantações, à jurisdição e ao arbítrio quase ilimitados de administradores, de feitores tão brutais e cruéis quanto ignorantes.

Esta apropriação/reelaboração de elementos próprios de outra matriz religiosa permitiu aos negros a preservação de muitos elementos oriundos de suas próprias tradições religiosas, que em contato permanente com o modelo religioso oficial, católico, vivenciaria situações de evidente tensão que revelaria ora a aceitação/tolerância ou forte rejeição às estas práticas, avaliadas sempre a partir do modelo reconhecido como “verdadeiro” pela sociedade.

Esta posição dúbia, quando se tratava de avaliar as práticas religiosas de origem africana, foi assim descrita por Berkenbrock (2015, p.3),

O soldado Antônio Rodrigues, recebeu do rei Dom João VI, uma pensão de 40 \$, por ter curado pessoas com a ajuda de determinadas palavras cheias de força, enquanto a negra Luiza Pinto foi condenada, a quatro anos de prisão por causa de feitiçaria e em pretenso pacto com o demônio.

Este quadro geral de perseguição às práticas religiosas de origem africana, mantidas quase sempre na clandestinidade, se estenderia por todo o Império, onde o catolicismo se mantinha como modelo estabelecido dominante e oficial, visto também como “uma porta de entrada do negro para a sociedade brasileira” (Daibert: 2005, p. 63),

Com o advento da proclamação da República e a instituição de um Estado Laico, prescrito na Constituição de 1891, tornou-se necessário definir o que poderia ser socialmente aceito como prática religiosa, o que implicaria na distinção entre o que o Estado classificaria como normalidade e legítimo em oposição ao degenerado e nocivo à sociedade, devendo por isto, ser enquadrado penalmente.

Neste momento entraria em vigor o Primeiro Código Penal Republicano do Brasil (1890-1942), responsável pela criação de mecanismos reguladores e repressivos que auxiliaram a jovem República na classificação e condenação de práticas espíritas enquadradas como “baixo espiritismo”, associadas à prática de “curandeirismo”, “magia” e “feitiçaria”, fazendo recair sobre as tradições religiosas afro-brasileiras todo tipo de repressão prevista em seus artigos 156, 157, 158.

A utilização da categoria “baixo espiritismo” é de fundamental importância para a identificação das práticas religiosas consideradas ilícitas, sendo amplamente utilizada no discurso de Promotores e Juízes, como comprova a seguinte sentença proferida em 1941, descrita por Giumbelli (2003, p. 257),

Atos de macumba e pretendia não só curar as feridas que apresentava a vítima, como arranjar para a mesma emprego com a prática daqueles processos condenáveis de baixo espiritismo, o que não pode constituir uma religião permitida pela Constituição Federal, pois tais processos são altamente nocivo à sociedade e especialmente nas camadas menos favorecidas da população, o que ocorre com a vítima.

A sentença dada pelo juiz se baseia no Código Penal, em seu capítulo III, que versa sobre os crimes contra a saúde pública em seu artigo 157, que se apresenta da seguinte forma:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

1º Si por influencia, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das facultade psychicas:

Penas – de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles. (Coleção de Leis do Brasil).

É neste esforço para impor o consenso do que seja “verdadeira” religião, dotada de práticas lícitas e aceitáveis à legislação vigente, em seu artigo 156, que proibia a prática ilegal de medicina, apenada com prisão e multas que se completaria com o artigo 158, que punia o ofício denominado como “curandeiro”, identificado como um “ilusionista” e um “proveitador” das classes mais pobres e ignorantes.

Neste contexto ganha destaque o papel privilegiado dos peritos que atuando na fase inquisitorial do processo, ficaria responsável pela investigação do crime, que seria feito da seguinte forma:

Sendo assim, a fase inquisitorial limita-se à busca de provas pela polícia. “À atividade policial corresponderia uma primeira seleção que define, muitas vezes segundo critérios extrajurídicos, que indivíduos têm o direito de ser acusados e defendidos nos tribunais” (RIBEIRO, 1995, p. 35). A consequência desta afirmação é que os autos não são um retrato fiel da realidade, e sim uma representação daquilo que o aparato jurídico-policial constatou como realidade (DAIBERT, 2015, p. 157).

O aparato policial repressivo, já devidamente qualificado no final da década de 20, para identificar o conjunto amplo de materialidades que comprovariam a prática do “baixo espiritismo”, direcionava o seu poder de força contra os cultos religiosos “ilegais”, invadindo Casas e Terreiros, apreendendo objetos e instrumentos próprios aos rituais de prática mágico-religiosa, logo em seguida fazendo a detenção do curandeiro ou feiticeiro previamente denunciado de forma anônima por “alguém que temia a prática religiosa ou que desejava extirpá-la para fazer a delação e acabar com aquele problema” (DAIBERT, 2015, p.172).

É importante destacar o papel da imprensa na construção destas narrativas que estampadas nas páginas dos jornais forneciam farto repertório de adjetivos que corroboravam para a desqualificação da religiosidade negra e o acirramento do clima de intolerância religiosa, cuja violência teria como alvo as tradições religiosas afro-brasileiras.

Rachel Soihet (2001, p.3-4), expõe a linguagem discriminatória usada por um Jornal especializado do Rio de Janeiro, que noticia em 4 de Março de 1918, a prisão de Arsênio

Vieira de Magalhães e sua esposa Maria Magalhães, ambos acusados de praticantes do ‘baixo espiritismo’:

A começar pelo título da matéria: SCENAS CARICATAS. POLÍCIA “versus” Bruxêdo. “Candomblé” Interrompido. Feitiçaria e Prisões. Reportam-se aos membros que participavam da cerimônia como numerosa negralhada, residente nas imediações... Maneira preconceituosa de referir-se aos populares adeptos dessa forma de religiosidade, em sua maioria negros. Ainda, informa o jornal em tom irônico e discriminatório que Arsenio Vieira de Magalhães e sua digna esposa, Maria Magalhães, a Mariquinhas Chucalheiras eram os donos da casa, na qual tais rituais estavam se realizando, logo os dois principais... responsáveis pela vergonhosa cena, contra os quais foi instaurado o processo.

Paralelamente ao furor legislativo da polícia, constatamos a presença de médicos-psiquiatra que atuariam na identificação de distúrbios mentais diagnosticados nesses praticantes de seitas africanas, entendidos, então, como fenômenos psicopatológicos possíveis de tratamento e cura, assumindo aqui uma função claramente acusatória que orientaria a ação repressiva do aparato policial, descrito por Michele Gonçalves (2015, p. 49),

Os membros do órgão médico visitavam os terreiros, arguiam pais e mães-de-santo e realizavam exames psicológicos quando os técnicos os achavam necessários. O que era considerado como “baixo espiritismo” deveria ser levado ao aparato da força policial ou seus adeptos tratados, quando diagnosticado com alguma doença mental.

A religiosidade negra ganharia assim contornos bizarros e exóticos ressaltados nas páginas dos jornais, nos inquéritos policíacos e também nos boletins médicos onde os adeptos da “seita maligna” eram considerados mentalmente desequilibrados se tornando assim, objetos de estudos sobre desordens mentais.

Mesmo o famoso contista, João do Rio³, consagrado por sua crônica social, não escapou da abordagem preconceituosa que acentuava a visão negativa que valorizando o exótico, desqualificava os rituais e seus praticantes, acirrando o clima de intolerância e violência para com tais manifestações religiosas. (SOIHET, 2001, p. 5),

Ao mesmo tempo, que elogia os cordões aos quais atribui a própria sobrevivência do carnaval, contrapondo-os aos préstitos idiotas de meia dúzia de senhores que se julgam engraçadíssimos, é implacável com relação ao Candomblé. O que demonstra não estar imune aos preconceitos da época que desqualificam as manifestações de matriz negra, especialmente, as de caráter religioso. Ele, também, chama os líderes desses rituais de feiticeiros, além de adjetivar tais ritos de: “bárbaro politeísmo, selvagens etc. Percebe-se de sua leitura uma preocupação em acentuar uma visão negativa dessas crenças. Ao referir-se as yauô, as filhas de santo, que fornecem ao Hospício a sua quota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as

³ João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Barreto (1881-1921). Cronista, teatrólogo e contista se notabilizou como o primeiro homem de imprensa brasileira que teve o senso de reportagem de crônica social moderna. Sua estreia no jornalismo se deu no jornal Cidade do Rio (1899). Fundou o Rio Jornal, A Pátria (1926) e a revista Atlântica (1915).

‘cocottes’, depreende-se sua estreita relação com os saberes psiquiátricos dominantes no momento. Aproxima-se das versões médicas, acerca do perigo representado pelo candomblé para a saúde mental, apresentando, outras dimensões dessas personagens, que demonstram o seu comprometimento moral.

O novo Código Penal instituído em 1942 prevê a descriminalização das atividades espíritas, embora mantivesse as condenações ao exercício ilegal da medicina, ao charlatanismo e ao curandeirismo, abolindo a nomeação a grupos ou doutrinas recaindo a condenação ao praticante do crime que poderia pertencer a qualquer organização religiosa o que na opinião de Giumbelli, citado por Arthur Cesar Isaia (2011, p.731) conferia amplos poderes aos aparelhos repressivos do Estado:

Nesse plano, podiam se enquadrar rituais associados não só à “macumba” e ao “candomblé”, como a “umbanda”, ao “espiritismo” e até às práticas do “catolicismo popular” e do “pentecostalismo de cura divina”. Assim, por exemplo, para os espíritas (...) ficaria claro que o novo código penal conferia armas potentes para seus perseguidores.

É importante destacar que para muito além das dimensões propriamente jurídicas, instalara-se no seio da sociedade, o reconhecimento de uma prática vista, como grosseira, primitiva, irracional que não se alinhava com os valores de civilização e modernidade pensados para o Brasil.

Assim o chamado “baixo espiritismo”, estava associado a um amplo contexto de práticas e agentes sempre mais abrangentes e potencializados por diferentes protagonistas, responsáveis pela aproximação entre o termo “baixo espiritismo” e os cultos com referências africanas, como a macumba, candomblé e umbanda.

É neste ambiente que nasce o esforço para a construção de uma umbanda afinada com os valores socialmente aceitos e reconhecidos como legítimos, já percebido nos trabalhos apresentados no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, no Rio de Janeiro, considerado o berço e o centro de expansão da Umbanda para o Sudeste, já reconhecido como espaço predominante dos cultos banto, onde a macumba designaria “as mais variadas formas de culto e práticas mágicas sincréticas, como os famosos despachos e trabalhos, desde aquela época já tão popularizados entre nós”. (SILVA, 1993, p. 41).

Fazia-se necessário, portanto, não só evidenciar a natureza distinta da Umbanda em relação à macumba, como também de promover novos arranjos que fornecessem

racionalidade e toda validade religiosa necessária para legitimar esta forma de religiosidade dotada de grande flexibilidade e capacidade de adaptação e sobrevivência.

Em busca deste reconhecimento social, a Umbanda passaria por um processo de depuração, onde certos rituais e práticas, vistas como “grosseiras”, seriam abolidas, o que já apontava para o reforço de práticas sincréticas católicas e a incorporação de elementos oriundos de outra matriz religiosa, o Espiritismo Kardecista que importado da Europa vicejou nos centros urbanos brasileiros, em fins do século XIX e início do XX, revestido de uma aura racionalista, cientificista, implementando vasta ação assistencial e oferecendo uma visão racionalista para os fenômenos misteriosos grosseiramente identificados como feitiçaria e magia.

Enfatizando sua visão “evolucionista”, fundamentada numa “fé consciente”, logo se identificaria com o “verdadeiro espiritismo”, dissociado do “falso” ou “baixo” espiritismo praticado pelas massas populares.

O crescimento do número de adeptos legitimaria o reconhecimento social do movimento kardecista, confirmado na autoavaliação realizada pela Federação Espírita Brasileira, em 1904, apresentada por Marcelo Camurça (2014, p. 119),

De perseguidos e ridicularizados que eram no começo, passaram os espíritas (...) a ser alvo de respeito e do acatamento geral às suas convicções. Esse resultado é principalmente devido às curas espirituais produzidas (...) com o concurso dos médiuns curadores.

O empenho de lideranças umbandistas em interligar elementos religiosos de distintas origens, produziria uma Nova Umbanda, onde a recusa por uma África cada vez mais distanciada de seu culto de origem, atraía novos adeptos oriundos de uma classe média branca, que reforçava o “branqueamento” seletivo dos elementos da tradição afro-brasileira, tendência já percebida em 1941, no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda voltado para a unificação e padronização dos rituais e da doutrina umbandista, visando legitimar a religião frente à sociedade brasileira.

As conclusões extraídas deste evento que reuniu durante oito noites diversos médiuns-chefes-de-terreiro, seria apresentado por Giumbelli (2006, p. 111),

São penas sete parágrafos: quatro deles se dedicam a uma dimensão filosófico-doutrinária e afirmam os princípios da reencarnação e da evolução espiritual. Jesus é apontado como “Chefe Supremo do Espiritismo de Umbanda”, tendo a seu serviço “caboclos” e “pretos-velhos”. Dois outros parágrafos dedicam-se à dimensão histórica, afirmando que a raiz da nova religião “provém das antigas religiões e

filosofias da Índia” e determinando que “Umbanda é palavra sânscrita”. Tais conclusões corroboram o argumento de que essa tentativa de codificação passava por uma recusa do africano em nome de origens mais orientais, de princípios kardecistas e da ascendência cristã. A mesma publicação traz ainda um “ritual” aprovado alguns dias depois do congresso pelos “médiums-chefes-de-terreiro” das associações filiadas à mesma Federação que o promoveu. Pretendia-se que esse “ritual” fosse “observado em todos os terreiros de Umbanda, a partir do dia 1 de janeiro de 1941”. A sua leitura poderia reforçar as ênfases kardecistas e cristãs, bem evidentes no trecho mais geral, dedicado às “sessões de caridade”. A tese do embranquecimento encontraria confirmação literal na exigência de que médiums e auxiliares se apresentassem sempre “uniformizados de branco”.

Privilegiando, portanto, os elementos kardecistas e cristãos, observamos um afastamento progressivo em relação à África, vista não mais como o berço da Umbanda mais ainda presente através dos caboclos, pretos-velho e outras entidades ligadas à ancestralidade africana atados, porém, à lei kardecista da prática da caridade necessária à evolução dos espíritos.

Desse rearranjo de rituais, símbolos e crenças afirma-se a presença dos santos católicos em lugar de destaque no Gongá ou altar umbandista, ocultado por uma cortina quando os Exus se fazem presentes no terreiro. Este deus africano, associado ao diabo na visão cristã, se faria representar em muitos terreiros a partir de uma dupla identidade em clara oposição, assim descrita pelo intelectual umbandista Diamantino Trindade:

Na Umbanda, conforme informa aquele autor, há muitas entidades sob a denominação de Exu, só que algumas são definidas como Exu Pagão, o marginal da espiritualidade, sem luz e conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal. Já o Exu Batizado é sensibilizado para o Bem, trilhando o caminho da evolução. (DAIBERT, 2015, p. 205).

Esta reaproximação com o universo católico que recusa elementos referenciais de matriz africana pode ser observada na obra nativa, *Memórias da Umbanda do Brasil* (2011, p.126),

Religião de raízes antiquíssimas, cujas origens remontam a eras anteriores ao Cristianismo, sua liturgia encontra-se a cada passo do Velho e do Novo Testamento, nos templos do Egito e da Índia antiga e na própria Igreja Católica. Por mais remota que seja uma religião, nela encontraremos os vestígios da Umbanda; ou, sob outro ponto de vista, de cada uma delas a Umbanda dos nossos dias colheu uma contribuição para consolidar a sua própria liturgia. Mas assim como a velha religião mosaica, à qual pertenciam homens que falavam face a face com o próprio Deus, teve de ser expurgada por Jesus de todo rito impuro; a Umbanda deixou para trás a seita que os cientistas classificavam de animismo fetichista e, libertada dos rituais pesados, complexos e, por vezes, contrários às normas de bondade, caridade e perdão, passou a ser o caminho mais simples e acessível para o homem se aproximar do Criador.

A ação que invisibiliza, que elimina ou oculta elementos “impuros”, é a mesma que apaga outros mais “pesados”, próprios dos Orixás, como se deu com Oxalá sincretizado com a

figura de Jesus, o grande “Chefe espiritual” do panteão umbandista, que perderia suas características bissexuais, passando a exercer a função de acolher as preces dos fiéis, não se manifestando nos terreiros.

O mesmo ocorreria com Iemanjá, a Magna Mater Ioruba, amante ardorosa que associada com Maria, se apresentaria na Umbanda como uma Virgem aos moldes cristãos, ligada especialmente à maternidade e por extensão à família.

Destacando aqui, os pretos-velhos que preservariam ainda a ligação com o africano e seus descendentes que segundo Giumbelle (2006, p.112),

(...) têm como referência exatamente o africano ou seus descendentes e cujo traço central é a escravidão imputada pelo branco. Portanto, suas “almas atribuladas de escravos” se dispõem “humildemente” a auxiliar a todos que os procuram, mesmo os descendentes de seus escravizadores, é por “sacrifício” e por “renúncia”, e também pela “piedade” de que só é capaz quem passou pelo sofrimento. Note-se que a relação que se estabelece com o africano passa pela situação concreta em que se fez o encontro do branco com ele, ou seja, a escravidão.

A Umbanda que emerge da obra de intelectuais umbandistas, revela a sua pretensão de se tornar a primeira religião autenticamente nacional por reunir elementos da cultura indígena, africana e europeia.

Desta forma um terreiro de Umbanda se revela em seu cotidiano como um microcosmo em permanente movimento, onde habitam deuses antigos acordados pelo som dos velhos atabaques que vão dar vida também aos novos, cujo reconhecimento e legitimidade, são assegurados pela fé da própria comunidade, que no presente, assim como no passado, repete o ato de vivificar suas entidades, transcendendo assim os limites estreitos e sofridos de sua própria humanidade.

Um olhar sobre a Comunidade do terreiro da Casa Vermelha – CEUOS: a voz poderosa do morro que silencia nas ruas da cidade.

A Casa Vermelha é regida por Ogum, o Orixá da mata, do ferro, o guerreiro destemido sincretizado com Santo Antônio, São Jerônimo ou São Jorge.

Mas se Ogum reina no morro, São José reina soberano nesta cidade, outrora conhecida como São José de Além Paraíba, localizada na parte sul da Zona da Mata Mineira, região de povoamento tardio, conhecida como “Áreas Proibidas”, em razão da Coroa Imperial proibir a abertura de caminhos, na tentativa de evitar o escoamento e o contrabando do ouro das Minas para o litoral.

Localizada em área de passagem obrigatória de tropas que seguiam para o Rio de Janeiro, a pequena cidade seria presenteada com uma imagem encontrada às margens do rio Limoeiro, de um São José de botas que trazia nas mãos o galho de lírio, característico do santo, abrigado na modesta capelinha dos índios.

A história da fundação da cidade e do seu santo protetor é contada por Egberto Mattos (1983, p. 267), registrando em sua obra que em 1835, “ainda se erguia a capelinha dos índios, branca, simples, construída de palmitos, tendo em frente um pequeno cemitério”.

A capela que unia índios e brancos em torno da fé católica, não existe mais e pouco se sabe dos primeiros habitantes da nossa região, já o nosso São José de botas ganharia uma nova morada no interior da Igreja Matriz de São José, inaugurada em 13 de Abril de 1882, construída pelas mãos de centenas de escravos gentilmente cedidos por homens abastados, grandes proprietários de terras, onde o café encontrou solo fértil e abundante, sendo responsável pela nova ordem econômica e social que se implantou nesse espaço, cuja figura lendária dos tropeiros seria rapidamente substituída pelos poderosos Barões do Café e seus belos casarões, símbolo do poder e da opulência de uma nobreza oriunda da Zona da Mata Mineira.

Influentes, poderosos e defensores da fé cristã, estes grandes proprietários de terras e escravos, seriam responsáveis pela organização e gerenciamento da Irmandade do Santíssimo Sacramento⁴, fundada em 1869, responsável pela construção da Igreja Matriz e pelo cemitério do Santíssimo, destinado exclusivamente aos membros desta Irmandade, relegando aos “demais”, o descanso merecido junto aos seus iguais no cemitério municipal.

⁴ As informações sobre a Irmandade do Santíssimo Sacramento e demais Associações Religiosas foram obtidas a partir do Livro de Tombos da Igreja Matriz de São José da cidade de Além Paraíba, nº2, p. 14-16.

Dentro da geografia criada para identificar e delimitar os espaços sagrados, aquele que se destinou ao Santíssimo, agregava um valor maior em razão da sua origem e da própria função desempenhada na figura máxima do Santíssimo Sacramento, símbolo cristão sagrado, cuja conservação e exposição ficou a cargo desta associação religiosa, que monopolizando o espaço destinado ao sagrado, ampliava a sua rede de influência e reforçava o mandonismo local.

Irmandades “menores” como a Irmandade de São José e a Irmandade do Rosário de São Benedito, foram acolhidas no interior da Igreja Matriz como demonstração pública do espírito cristão e das ações caritativas, como bem convinha aos “irmãos do santíssimo”, inseridos que estavam em um espaço profundamente marcado por uma fé católica.

É neste contexto que novas Irmandades emergem no espaço urbano da cidade, assim como as Igrejas que despontam nos morros como se bem observa na subida para o Centro Umbandista Ogum Sete Ondas, onde estas devoções históricas se apresentam logo no “pé” do morro, onde Nossa Senhora da Conceição, São Geraldo e Santa Rosa, recebem as orações e os pedidos de seus fiéis devotos que acreditam na eficácia de seus poderes.

É no ponto mais alto do morro Santa Rosa que se encontra a Casa Vermelha, o que dificulta em parte o acesso, mas oferece segurança e tranquilidade para os frequentadores deste Centro Umbandista, conhecido por muitos como o “Centro do Matheus”.

A construção do prédio se assemelha a uma igreja comum, mas a cor vermelha das paredes e a grande quantidade de pessoas vestidas de branco na entrada da Casa deixa claro que este é um templo umbandista onde os Filhos do Santo do Terreiro, formam uma comunidade em plena expansão, seja pelo grande número de pré-médiuns ainda em desenvolvimento, seja pelo número crescente de consulentes presentes nas sessões e nos rituais, onde o culto aos Orixás divide espaço com os caboclos e caboclas, pretas e pretos velhos, boiadeiros e ciganos que “trabalham” em nome da caridade e do processo evolutivo que impulsionaria encarnados e desencarnados a uma evolução constante e ininterrupta.

Na primeira visita ao Centro, feita em 14 de junho de 2016, constatamos a presença de inúmeros conhecidos, colegas de trabalho e mesmo parentes que se diziam frequentadores assíduos da Casa e foram eles que nos guiaram por corredores, salas, cantina, pátio e, finalmente ao grande salão onde se realiza a Gira e outros rituais dirigidos pelo jovem chefe do culto, Matheus de Ogum e sua esposa Thaís de Oxum que generosamente nos receberam e forneceram informações gerais sobre o funcionamento da Casa que é regida por Ogum, mas tem como entidade que governa a caridade do lugar, Pai José Cipriano do Congo, incorporado

por Matheus, sendo que Thaís recebe Vovó Maria Baiana, muito requisitada por mães que conduzem crianças de colo.

Matheus Kafuri é professor universitário, formado em medicina veterinária, de formação católica com passagem por outras crenças religiosas até ser conduzido por Thaís para a umbanda, onde sua primeira e inesquecível incorporação foi a de um “malandro” que o fez girar por uma noite inteira.

Seu desenvolvimento ocorreu no Centro Espírita Umbanda Ogum Beira Mar, em Teresópolis, onde atuou como “braço direito” do gestor, Carlos Henrique, sendo reconhecido em 2006 como Babalaô, tendo recebido a missão de fundar um novo Centro Umbandista em Além Paraíba.

A partir de um princípio de hierarquia de terreiros, Matheus se reconhece como “filho no santo” que tem como “pai no santo”, Carlos Henrique e “avó no santo”, Delmo Ferreira, Babalaorixá fundador e dirigente do CEUXCO, Centro Espírita de Umbanda Xangô Caô do Oriente, localizado em Teresópolis.

Descansando em seu banquinho colocado à frente de um belo Congá onde uma pequena “cachoeira”, localizada abaixo deste, derrama sua água cristalina, Matheus explica que o ritual praticado na Casa é de origem Banto-Ameríndio e que nenhum rito oficiado, utiliza-se de sangue ou quaisquer tipos de imolação animal e são todos gratuitos, sendo permitido fotografar todos os espaços com exceção dos médiuns em “trabalho”, já que muitos foram vítimas de exposição de imagens não autorizadas e, desrespeitosa.

Disciplina, obediência aos princípios éticos e morais estabelecidos pelos gestores e dedicação aos estudos da doutrina, norteiam o comportamento dos médiuns e pré-médiuns que neste ano de 2016, conheceram o primeiro grupo de Bori da Casa, “feitos” no Centro Espírita Umbanda Ogum Beira Mar, onde o casal, Michele e Matheus Peçanha, receberam a missão de fundar um novo Centro Umbandista.

Na secretaria do Centro é possível adquirir CD`s com os pontos cantados nas Giras e o documentário feito em 2015 por Manfrini Lucas Gonçalves, um jovem de 15 anos de idade, decidido a fazer um documentário sobre a Casa Vermelha. Educado em uma família evangélica, aluno de escola pública, sem recursos ou conhecimento técnico de filmagem, subiu o morro, participou do grupo de estudos da Casa, conquistou a confiança dos dirigentes e concretizou seu sonho com a primeira exibição oficial do documentário no CEUOS em 19 de Dezembro de 2015, em meio aos festejos dedicados a Oyá ou Yansã, a Orixá do vento cuja cor é o vermelho e no Brasil seria identificada com Santa Bárbara.

A Umbanda que se pratica neste Centro é profundamente sincrética, dinâmica, reelaborando ritos, mitos e simbologias diversas – africanas, indígenas e indo-europeia, confirmando o pensamento do umbandista Norberto Peixoto (2016, p.16), ao afirmar que:

Os apressados poderão pensar que a Umbanda é uma degeneração de antigos cultos amalgamados entre si. Mas é exatamente o contrário, a Umbanda se regenera renovando os corações, libertando-os de prisões religiosas e dogmas intocáveis, penas, contrições e exortações ao sofrimento para termos que evoluir, assim nos localizando no aqui e agora, dando-nos a oportunidade de sermos melhores em caráter e, conseqüentemente, mais felizes, dependendo de nossos esforços pessoais o quanto atingiremos de plenitude no presente, na vida humana, que nunca deixou de ser espiritual.

Conclusão

A noção de invisibilidade abordada neste trabalho como estratégia legítima adotada pelos praticantes de cultos afros durante o regime escravista colonial e mantida em boa parte da vigência do Estado Republicano, que mesmo proclamando sua laicidade, direcionou seu aparato repressor e punitivo para os terreiros e praticantes do “falso” espiritismo, ainda pode ser observado a partir do processo de invisibilidade continuado e legitimado pela própria comunidade praticante das religiões de matriz africana, que mantém a denominação de seus templos como Centros Espíritas, utilizando uma designação kardecista como indicativa do bem que praticam nestes espaços em função da validade religiosa que buscam alcançar no âmbito social.

Entendemos, portanto, que tais estratégias constituem processos de auto-invisibilização observado tanto na periferação territorial dos terreiros, quanto na resistência de se autodeclararem praticantes ou frequentadores de cultos afro-brasileiros, o que resultaria no baixo índices quantitativos de candomblecistas e umbandistas aferidos pelo IBGE, segundo o Censo de 2010.

Na fala de muitos umbandistas praticantes ou consulentes do CEUOS, registramos relatos de intolerância e preconceitos vivenciados por eles ou por outros, vítimas da invasão organizada a templos e cerimônias religiosas afro-brasileira, noticiado pelas mídias.

Desta forma, a auto-invisibilização surge como reflexo do desejo de autopreservação em razão da permanência de formas correlatas de intolerância e da persistência da satanização de entidades espirituais observada em diversos espaços sociais e, principalmente, na área escolar das redes pública e privada, onde a legislação brasileira veda o proselitismo e enfatiza a importância do respeito à diversidade religiosa, o que não impede que muitos profissionais levem para sua sala de aula seus valores ideológicos que silenciam os demais que não se enquadram ou coadunam com eles.

Atuando como professora da rede pública e particular, testemunhei inúmeras atitudes intolerantes, jocosas e preconceituosas vinculadas às religiões de matriz africana, como este singelo texto, intitulado: Perdão, impresso em papel fornecido pela escola e distribuído por uma professora, já aposentada e atuando como colaborada em reforço escolar:

Senhor Jesus Cristo, hoje quero perdoar a mim mesmo por todos os meus pecados, faltas e tudo o que há de mau em mim e por tudo o que acho que é mau. Senhor perdoa-me, por qualquer especulação no ocultismo, por ter recorrido à prancheta ouija, horóscopos,

práticas espíritas, por ter procurado cartomantes, por ter acreditado em amuletos, por ter usado o Teu nome em vão (...).

Recentemente deixamos de celebrar o aniversário coletivo dos alunos, com surdez total ou parcial, que frequentam a Sala de Recursos Especiais, em razão da impossibilidade de participação de um dos professores que por ser Testemunha de Jeová, não celebrava aniversários.

Embora já exista um vasto material bibliográfico a respeito da temática religiosa afro-brasileira, muitos educadores continuam ignorando o conteúdo e tratando os casos de preconceito, racial e religioso, como uma questão “menor”, diante de outros problemas considerados mais graves no ambiente escolar e que, por isto, demandariam maior atenção dos pedagogos.

Assim, faz-se necessário conhecer o contexto sócio-histórico que produziu e reproduziu o processo de invisibilidade e subalternização a que foram submetidas às comunidades religiosas de matriz africana e, em especial a Umbanda, que enfrenta ainda grandes problemas de aceitação e de legitimidade, em função do seu sincretismo e de certo processo de embranquecimento de práticas afro-brasileiras, o que para muitos é visto como uma “distorção” dos rituais originais africanos.

Buscamos, a partir deste artigo, fornecer aportes empíricos e teóricos sobre o tema em questão, contribuindo para o afloramento de discussões e reflexões sobre a necessidade de garantir a livre manifestação dos diversos modos de crença ou descrença em todos os espaços sociais e, em especial, no espaço escolar, onde a convivência com a diversidade é a garantia de inclusão de parcelas significativas de indivíduos, que ainda hoje lutam pelo reconhecimento da dignidade e sacralidade de suas convicções religiosas.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**. São Paulo, Difel e Edusp, 1974.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.

CAMURÇA, Marcelo. **Espiritismo e Nova Era: interpelações ao cristianismo histórico**. São Paulo, Ed. Santuário, 2014.

DAIBERT, Robert Jr; FLORIANO, Maria da Graça; BERKENBROCK, Volney José. (orgs.). **A mão que costura o vento: mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2015.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993.

FLORIANO, Maria da Graça. **Umbanda: relações étnico-raciais na escola**. UFJF, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. Rio de Janeiro: Ed.Record, 1998.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Ed: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro- Asiático, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. **Revista Esboços**. Presença da recusa: A África dos pioneiros umbandistas. Volume 17, n 23, 2006.

GOMES, Laurentino. **1856-1889: Como um imperador cansado, um Marechal vaidoso e um professor injustiçado contribuíram para o fim da monarquia e a proclamação da República no Brasil**. São Paulo: Ed. Globo, 2013.

HORNAERT, Eduardo et ali. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época – Período Colonial. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

ISAÍAS, Artur Cesar. **Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro**. Belo Horizonte, V.9, n23. Outubro/Dezembro.2011.

LINARES, Ronaldo Antonio; DIAMATINO, Fernandes Trindade. **Memórias da Umbanda do Brasil**. São Paulo: Ícone, 2011.

MOTTA, Roberto. **Bandeira de Alairá: a festa de Shangô-São Jorge e problemas do sincretismo**, in C.E.M. de Moura (org). **Bandeira de Alairá**, 5 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade de política**. Tese de Doutorado, Recife: Ed. UFP, 2014.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**, 5 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1993.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **Síntese da Coleção História Geral da África: século XVI ao século XX**. Coordenação de Valter Roberto Silvério e autoria de Maria Corina Rocha e Muryatan Santana Barbosa. Brasília: Unesco, MEC, UFSCAR, 2013.

SOIHET, Rachel. **Trajetos**. Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social e do Departamento de História da UFF. V.1, Fortaleza: Departamento de História da UFC, 2001.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2009.

TINHORÃO, José Ramos. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no Círio**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XII)**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995.